

Reflexões sobre o direito ao ressentimento

Monica Grin*

O tema

Gostaria de propor alguma reflexão sobre o tema do ressentimento, dando ênfase à experiência de um sobrevivente da Shoá, Jean Améry, para quem o ressentimento que advém de situações de extrema violência, longe de uma patologia ou de uma imoralidade, deve ser considerado uma virtude moral. Trata-se aqui de explorar o tema do ressentimento em chave contraintuitiva, ou seja, propor um olhar alternativo ao *mainstream* acadêmico que, de modo geral, reforça versões negativas sobre o tema.

Ao invés de afirmar confortavelmente a longa tradição de crítica e desconforto com o tema do ressentimento (seja a versão do ressentimento como a moralidade própria do escravo, em Nietzsche, ou o diagnóstico da psicologia que trata o ressentimento como distúrbio e patologia), o que se pretende aqui é trazer para o debate um enfoque que considera o ressentimento uma virtude moral, capaz de comunicar um protesto contra o esquecimento, um protesto contra a representação social da realidade tratada como um “processo fisiológico de cicatrização de feridas” (Améry, 1980, p. 72; Bruholm, 2008).

A chamada “era dos testemunhos”, contexto privilegiado para se refletir sobre o tema, convida-nos a uma tradução ambivalente sobre o ressentimento: ao mesmo tempo que realça, através da urgência universal da memória dos testemunhos a dor inefável da violência e da crueldade, promovendo e reforçando as razões para o ressentimento, propõe no passo seguinte, a fim de superá-lo, o seu antídoto: o perdão, a reconciliação, a reparação e o esquecimento, (Ricoeur, 2007).

O que se segue é que nas circunstâncias do pós-holocausto (quer nos julgamentos, nas audiências públicas, nos arquivos da memória), em que o papel do testemunho é potencializado e a sua dor ecoada, impõe-se, paradoxalmente, a necessidade da pacificação, da reconciliação, como valores humanamente aceitáveis, como garantia da

*Prof. de História Contemporânea do Instituto de História da UFRJ; doutora em ciência Política e sociologia pelo IUPERJ; bolsista produtividade CNPq.

ordem social ou da *comunitas* (como no caso da Comissão de Verdade e de Reconciliação na África do Sul), ou seja, um tipo de véu de normalidade em que se valorizam narrativas de superação, de recomeço, de perdão, de dissipação de traumas e ressentimentos, através de testemunhos, cuja necessária missão é legar ao futuro a não repetição do passado.

O que se sugere aqui é a possibilidade de que o ressentimento possa ser tomado como um direito individual de vítimas de extrema violência, que não querem deliberadamente aderir às convenções de pacificação social; que não se submetem às teleologias redentoras que veem o futuro como a ocasião de um novo tempo reconciliado; ou que não acreditam na possibilidade da representação do inefável, da “morte não morrida”, ou do que não se pode sequer nomear (Levi, 1990; Améry, 1980; Agambem, 2008). O ressentimento aqui é um re-sentir necessário e deliberado do qual não se quer escapar; é um protesto contra o esquecimento; é um eterno retorno ao mesmo evento, obsessiva e repetidamente. (Améry, 1980). O significado moral do ressentimento, portanto, é que ele é um marcador de resistência, inclusive ao niilismo moral das próprias vítimas (Brudholm, 2008).

Significados do ressentimento

A maioria dos estudos sobre o ressentimento, desde as teses de Nietzsche em *Genealogia da Moral*, vem considerando o tema como manifestação dos fracos, das maiorias despossuídas, dos oprimidos, das vítimas, ou seja, como expressão da moralidade escrava frente a moralidade aristocrática (Nietzsche, 1998). Visto desde uma perspectiva coletiva, o efeito agregado do ressentimento promoveria revoltas, revoluções, guerra civil, atentados, especialmente quando os “ressentidos” percebem seus valores como moralmente mais justos. Essa percepção para Nietzsche, não passaria de uma inversão de valores promovida pela tradição judaico-cristã.

O ressentimento, nessa perspectiva, é tomado mais como uma emoção coletiva, do que individual, que produziria impacto negativo e perturbador para o mundo público. Hannah Arendt compreende o ressentimento como um sentimento que inviabiliza a comunidade política que, para existir, precisa estar baseada na ideia da reciprocidade.

Para ela, o ressentimento orientado para a vingança, inviabiliza a capacidade de “estar e agir com outros”. (ARENDT, [1958], 2011, p. 301)

“Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar essas ofensas [o mal radical] e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais são destruídos radicalmente sempre que [as ofensas] surgem.” (Arendt, [1958], 2011, p.301).

Para esta autora o ressentimento, ou ausência de perdão, é um elemento que ameaça as condições políticas que, em tese, permitem a coexistência humana. O perdão é o que garante a longevidade da vida em comunidade. Conforme Arendt, tanto o perdão quanto a promessa estabilizam as incertezas do futuro.

“As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como a espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens” (Arendt, [1958], 2011, p. 295).

Para Elias (2001), o ressentimento, visto ainda em perspectiva coletiva, é um problema que está na relação entre estabelecidos e outsiders, sobretudo quando o grupo estabelecido é desafiado pelo outsider que ameaça seu status “natural” na ordem social. À essa ameaça Elias associa o ressentimento dos estabelecidos.

“Esse ressentimento surge quando um grupo outsider socialmente inferior, desprezado e estigmatizado, vê-se pronto a exigir a igualdade não apenas legal, mas também social, quando seu membros começam a ocupar na sociedade majoritária as posições que lhes eram antes inacessíveis ou seja, quando

começam a entrar diretamente em competição com os membros da maioria enquanto indivíduos socialmente iguais” (Elias, 2001, p. 136).

De modo geral, para os autores até aqui ativados, o ressentimento é uma emoção coletiva, ditada pela memória coletiva e com impacto desestabilizador para a vida pública.

O ressentimento como fenômeno social explosivo já é uma preocupação desde o século XIX (Leis, 2002; Ferro, 2009). No século XX, marcado por guerras e revoluções, o tema do ressentimento adquire uma nova dramaticidade. Seria ele um fenômeno universalizável no contexto da modernidade? Seria ele um fenômeno sociológico? Moral? Suas manifestações individuais e coletivas teriam o mesmo significado?

Há, entretanto, uma espécie de consenso quanto à natureza negativa desse fenômeno, desde um ponto de vista moral. E na tradição historiográfica não parece ser diferente. Isto vale tanto para a sua versão coletiva, quanto para a sua versão individual. Em sua versão coletiva, o ressentimento seria negativo por possuir um componente potencialmente explosivo representando uma ameaça à estabilidade da ordem social. (Ferro, 2009). Em sua versão individual, o ressentimento encontra-se ainda submetido a juízos morais altamente implacáveis, pois revela o egoísmo, a intransigência, a incapacidade de perdoar, de esquecer, de dar a volta por cima. Há um leque extenso de sentimentos negativos associados ao ressentimento.

Observe-se que ao contrário do ressentimento, o trauma, no contexto do “dever de memória” é hoje um dos fenômenos mais estudados não só por psicanalistas, mas também por historiadores, especialmente na análise dos relatos de testemunhos de eventos-limite (LaCapra, 1994, 2001, 2009). O interesse pelo estudo do trauma na historiografia cresce na medida em que ele se impõe como um problema tanto para a representação histórica, quanto para o entendimento histórico. Diante de vozes de testemunhas repletas de ausências, de incoerências, de fragmentos, como representá-las aceitando que uma narrativa histórica deve seguir algumas convenções próprias à disciplina? (Wieviorka, 2006; LaCapra, 2001)

No mesmo contexto de elevação do trauma à categoria de fenômeno sobre o qual o historiador deve refletir, sobretudo na onda da urgência da memória, podemos observar

uma lenta mudança nas formas de se perceber o ressentimento. Por um lado, uma maior atenção às manifestações mais localizadas e mesmo individuais do ressentimento; por outro, o advento de circunstâncias históricas marcadas por violações de direitos humanos, por violência contra civis ou contra minorias cuja memória individual, familiar ou de grupo abriga não raro o ressentimento como resultado de injustiças, de feridas não cicatrizadas.

Nessa direção, relativiza-se pouco a pouco o juízo corrente de que o ressentimento é um sentimento moralmente condenável e o perdão (sua contra face) moralmente desejável em qualquer circunstância. (Derrida; 2001; Brudholm; 2008; Jankélévitch, 1996).

A falência ética da modernidade depois de Auschwitz vem impondo, entretanto, uma outra inscrição ao ressentimento e à culpa e mesmo aos rituais de punição e perdão. A ênfase da herança ética e jurídica do pós-guerra encontra-se ancorada na violação dos direitos humanos e nos chamados crimes contra a humanidade. As vítimas dessas novas modalidades de violência, que resultaram em milhões de civis mortos, encontram-se diante da tentação de explicitar abertamente seu ressentimento contra tudo e contra todos.

“Man has the right and the privilege to declare himself to be in disagreement with every natural occurrence, including the biological healing that time brings about. What happened, happened. This sentence is just as true as it is hostile to morals and intellect.” (Améry, 1980, 72).

Inaugurar-se-ia então os “rituais” públicos de “expição”, punição e perdão com uma impressionante recorrência nos últimos 60 anos. Se para alguns a repetição do ritual de julgar/punir e julgar/perdoar promove justiça (notadamente o Tribunal de Nuremberg, o Julgamento de Eichmann, a Comissão de Verdade e de Reconciliação na África do Sul, bem como as várias experiências de comissão de verdade, e de justiça de transição), para outros não passa de rituais vazios, simulacros que encobrem interesses políticos calculados que resultam em atos de reconciliação e normalização do perdão para o restabelecimento da ordem. Segundo Derrida:

“Each time forgiveness is at the service of a finality, be it noble and spiritual (atonement or redemption, reconciliation, salvation), each time that it aims to re-establish a normality (social, national, political, psychological) by work of mourning, by some therapy or ecology of memory, then the “forgiveness” is not pure – nor is its concept. Forgiveness is not, it should not be, normal, normative, normalizaing. It should remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality “(Derrida, 2001, p.32).

A interdição do ressentimento: A comissão de verdade e de reconciliação da África do Sul

A criação de uma Comissão de Verdade e de Reconciliação na África do Sul do pós-*apartheid*, abriga um dos processos mais exemplares de *catarse* de vítimas e perpetradores sob a égide, de inspiração cristã, da reconciliação através do perdão. Em 1993 é criada a *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) com o intuito de garantir o registro público de violação de direitos humanos e de promover a anistia aos perpetradores e a reparação às vítimas. Um dos principais advogados do perdão e membro da comissão, foi o Arcebispo Desmond Tutu, ganhador do Nobel da Paz por sua oposição ao regime do *Apartheid*. Nas audiências da TRC não faltavam depoimentos dilacerantes de vítimas que foram expostas a todo tipo de violência e com toques de extrema crueldade perpetradas por agentes do Estado e pela sociedade civil. (Hayner, 2002, p.151) Com o slogan “Anistia pela Verdade”, estimulava-se que os perpetradores contassem a verdade sobre os seus atos como condição para serem anistiados. Essa negociação promoveu cenários de confissão de culpa e de pedido de desculpas com enorme apelo na mídia, tornando mesmo a anistia dos perpetradores mais eficaz do que a própria reparação das vítimas.

Essa Comissão da Verdade, bem como outras, são instâncias mais “*victim-friendly*” do que fóruns de julgamento de crimes e de punições (Brudholm, 2008). Nesses cenários de reconciliação, vítimas e perpetradores são convidados a contar suas histórias;

revelam suas verdades, sofrimentos, dores e culpas. Ao final, promove-se a reconciliação de perpetradores e vítimas. Essas audiências são marcadas pela crença de que o povo sempre silenciado teria sua experiência subjetiva validada e reconhecida. Perguntava-se às vítimas, no final das audiências, se elas perdoavam seus perpetradores. Os membros da comissão, então, persuadiam as vítimas a expressarem seu desejo de perdoar. O que seria uma audiência *face to face* (vítimas e perpetradores) sofre a mediação da Comissão que, através do forte estímulo ao perdão, permitiu, ao fim e ao cabo, que se escapasse da justiça (Derrida, 2001).

Essa mediação era observada, sobretudo, nos casos em que as vítimas resistiam a assumir o desejo de perdoar. Entretanto, elas eram convencidas a perdoar. Desencorajavam, não raro, as vítimas que, tomadas pelo ressentimento que brota do excesso de lembrança, negavam-se a perdoar. Essas vítimas eram definidas negativamente como não solidárias, egoístas, obcecadas pelo seu próprio desejo de vingança, tomadas pela raiva e descompromissadas com o futuro da nação.

Os membros da Comissão de Verdade sustentavam a retórica de que a capacidade de perdoar explicitada pelas vítimas era tão significativa, justo por prevalecer sobre manifestações de ressentimento e vingança (que seriam manifestações mais instintivas ou, naquela circunstância, “um sentimento moral até mesmo legítimo”, como reconheceu o Arcebispo Desmond Tutu). Perdoar era, nesses termos, manifestar autocontrole, comedimento e magnanimidade. Como assinalava Desmond Tutu, “sem perdão não existe futuro”.

O que torna essa experiência importante para a nossa discussão sobre ressentimento, é que no caso sul africano ele foi descartado como sentimento negativo, explosivo, contraproducente, uma luxúria, que em nada colaborava para a reconstrução da nova ordem. Mandela incorporou o imperativo do perdão, dando a ele, contudo, um colorido cívico e coletivo. Para ele a raiva pessoal é irrelevante. “Esta é uma luxúria que nós, como indivíduos e como país, simplesmente não podemos manifestar”. (Brudholm, 2008).

O direito ao ressentimento, portanto, não teve lugar nas audiências públicas da TRC. Os membros da comissão intervinham desmotivando manifestações de ressentimento, naquelas circunstâncias avaliadas como não recomendadas. Nem todos, contudo,

concordavam com esse encaminhamento da Comissão. Segmentos negros não-cristãos, reprovaram o imperativo moral do perdão (Derrida, 2001). Todavia, o que se observa no relatório da Comissão é a naturalização e a prevalência de uma narrativa histórica oficial na qual o perdão, a anistia e o esquecimento transformam-se em fins desejáveis para a edificação da nova ordem social.

As vozes discordantes, que suporia indivíduos plurais, com subjetividades diferenciadas, histórias particulares e não redutíveis, essas não interferem no mito de que a experiência sul-africana da Comissão de Verdade e de Reconciliação esteve moralmente fundamentada na crença no perdão como razão da nova ordem política pacificada, como um verdadeiro UBUNTU[†]. O imperativo do perdão como mecanismo de contenção de ressentimentos, indignação, sentimentos de raiva e de humilhação, se para alguns resulta altamente virtuoso e socialmente responsável, para outros nada mais é do que parte do capital simbólico ou, se preferirmos, da agenda política da Comissão que, em nome da ordem pacificada, subtraiu as verdades daquelas vítimas para as quais o ressentimento e o desejo de não perdoar era um verdadeiro ato de protesto. Nesse cenário, o TRC falhou em reconhecer a legitimidade e a possível natureza moral do ressentimento das vítimas e de seus familiares que resistiram e não acederam ao “dever” do perdão.

Para Derrida, o perdão dado em nome de alguma causa, não é perdão. Nos últimos tempos o que ele observa é uma “mundialização do perdão,” sua descaracterização, e propõe a pergunta: quem deve perdoar?

Um interessante exemplo, segundo ele, é o da mulher sul africana, cujo marido foi assassinado, e que diante da TRC disse: uma comissão ou governo não pode perdoar. Só eu, eventualmente, poderia fazer isso. Mas não estou pronta para perdoar. (Derrida, 2001).

[†]One of the sayings in our country is Ubuntu – the essence of being human. Ubuntu speaks particularly about the fact that you can't exist as a human being in isolation. It speaks about our interconnectedness. You can't be human all by yourself, and when you have this quality – Ubuntu – you are known for your generosity. We think of ourselves far too frequently as just individuals, separated from one another, whereas you are connected and what you do affects the whole World. When you do well, it spreads out; it is for the whole of humanity. (Tutu, 2008. [http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(philosophy))). Pesquisado em 3 de agosto de 2012.

Como, então, fundamentar moral e positivamente o ressentimento, o não desejo do perdão e do esquecimento? Como então considerar a narrativa do ressentimento em um contexto moral no qual ela é vista negativamente?

Jean Améry e o direito ao ressentimento

Jean Améry cujo verdadeiro nome era Hans Mayer, nasceu em Viena em 1912. Filho de pai judeu e mãe católica, veio de um ambiente familiar bastante assimilado. Depois de passar sua infância na região do Tirol, regressou à Viena, onde estudou literatura e filosofia, militando na esquerda. Sua formação católica, e a integração de sua família à sociedade austríaca, o distanciou da comunidade judaica, do judaísmo e mesmo de uma possível identidade judaica. Não se considerava judeu e nada sabia da língua hebraica ou do Ídiche.

Exilou-se em Bruxelas em 1938, ocasião em que a Áustria foi anexada. Foi capturado pelo exército alemão em 1940, conseguiu fugir mais de uma vez, juntou-se a uma organização no movimento de resistência belga e, em 1943, foi capturado pela Gestapo. Identificado como judeu, foi enviado para o campo da empresa I. G. Farben, em Auschwitz-Monowitz, vulgarmente designado “Buna”, depois para Auschwitz, para Buchenwald e, por fim, em fevereiro de 1945, para Bergen-Belsen, onde foi libertado. Ele é autor de sete volumes de ensaios e duas novelas. Em 1974 Améry tentou o suicídio e, quatro anos depois, em 17 de outubro de 1978 se matou, aos 66 anos, em um quarto de hotel perto de Salzburg (Levi, 1990; Brudholm, 2008)

Por que recuperar o autor de *At The Mind's Limits* ([1966], 1980) no contexto da discussão sobre Comissões de Verdade e sobre o ressentimento?

Vimos que as audiências promovidas pela Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul adotou um *modus operandi* no qual o perdão era a palavra de ordem. As histórias de violência, crueldade e humilhação sofridas por vítimas e familiares não podiam resultar em manifestações de raiva e ressentimento.

Ainda que a Alemanha, contexto sobre o qual Améry desenvolve suas considerações sobre o ressentimento, não tenha produzido exatamente as mesmas experiências de

violência que a África do Sul do *apartheid*, ambos os casos foram considerados “crimes contra a humanidade”.

Améry, cuja obra não tem sido devidamente reconhecida, produz uma versão contundente e corajosa do ressentimento; para ele o ressentimento revelado pode recriar o mundo colocando o perpetrador inexoravelmente diante do seu próprio crime. Afirma uma posição resistente, na primeira pessoa, posição da vítima individualizada cuja história de violências sofridas não pode em hipótese alguma ser esquecida, tampouco seus perpetradores perdoados. (Améry, 1980)

A escolha de Améry se dá porque seus escritos a propósito do ressentimento nos convidam a refletir sobre os fundamentos morais desse sentimento e sobre a necessidade de resistir ao fácil perdão (Derrida, 2001). Convida-nos, ademais, a refletir sobre como o ressentimento pode ser uma virtude moral, um protesto moral, contra toda e qualquer forma de submissão às agendas políticas que muitas vezes pressupõem o perdão e a reconciliação como prioridade moral e como condição de estabilidade da ordem social. O ressentimento, sobretudo quando se tratam de crimes inomináveis, como é o caso dos crimes do holocausto, é o sentimento lógico que resulta da consciência do que é inexprimível, ou seja, do que não é passível de perdão. Para Hannah Arendt a dificuldade de lidar com crimes bárbaros, como os perpetrados pelos nazistas é que:

“At the time the horror itself, in its naked monstrosity, seemed not only to me but to many others to transcend all moral categories and to explode all standards of jurisdiction; it was something men could neither punished adequately nor forgive. And in this speechless horror, I fear, we all tended to forget the strictly moral and manageable lessons we had been taught before.” (Arendt, 2009, kindleedition)

O capítulo intitulado “Resentments”, presente no livro de Améry de 1966 que foi traduzido em 1978 para o inglês com o título: *At The Mind's Limits*, é a versão mais bem acabada de como o ressentimento deve ser preservado indefinidamente, e como um sobrevivente, como ele, não pode e não deve se desvencilhar do passado no momento mesmo em que se vive o presente. Inquieta a esse autor, observar que o tempo presente

a que ele se refere como sobrevivente e vítima, é o tempo em que a Alemanha reabilita-se da guerra, experimenta progresso material, com um povo feliz, orgulhoso de si, e que não quer mais voltar a sentir o passado.

Apontar a culpa coletiva dos alemães era uma obsessão em Améry tanto quanto em outros sobreviventes do holocausto. Primo Levi, respondendo as cartas que lhes foram enviadas entre os anos de 1961 e 1964, a propósito da edição em alemão de *É isto um homem?*, diz o seguinte:

“... Serei sincero com o senhor: na geração que superou os 45 anos, quantos são os alemães verdadeiramente conscientes de tudo o que ocorreu na Europa em nome da Alemanha? A julgar pelo resultado desconcertante de alguns processos, temo serem poucos: junto com vozes amarguradas e piedosas, ouço outras, divergentes, agudas, demasiado orgulhosas do poder e da riqueza da Alemanha de hoje”(Levi, 1990, p.113).

Para Améry, os crimes nazista entraram em sua consciência como ações coletivas do povo alemão. Claro, existiam os que tentaram ajudar, manifestaram compaixão, mas esses nunca foram numerosos o suficiente para alterar a balança que pendia fortemente para os que, por ação ou omissão, promoveram e permitiram a morte de milhões (Améry, p.73). Mas tudo o que ele quer é estar preso e sentir exaustivamente esse passado. Tal como ele, para Jankélévitch[‡], outro sobrevivente da Shoá, o ressentimento,

“can be the renewed and intensely lived feeling of the inexpressible thing: it protests against a moral amnesty that is nothing but shameful amnesia; it maintains the sacred flame of disquiet and faith to invisible things”
(Jankélévitch, 1996, p. 572)

[‡]Vladimir Jankélévitch, nasceu em 31 de Agosto de 1903 em Bourges e faleceu em 6 de Junho de 1985, em Paris foi um filósofo e musicólogo francês. Jankélévitch era filho de pais russos que haviam emigrado para a França para fugir do antisemitismo de seu país de origem. Em 1922 ele começou a estudar filosofia na *École Normale Supérieure* em Paris, onde conheceu e teve aulas com Bergson. De 1927 a 1932, foi professor no *Institut Français* em Praga, onde fez seu doutorado sobre Schelling. Retornou à França em 1933, onde foi professor na *Lycée du Parc* em Lyon e muitas outras universidades, incluindo Toulouse e Lille. Na França de Vichy, perde sua nacionalidade francesa. Em 1941, aliou-se à Resistência Francesa. Após a guerra, em 1951, foi nomeado para a cadeira de Filosofia Moral da Sorbonne, onde lecionou até 1978.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Jankélévitch(pesquisado em 10 de agosto de 2012).

O tema da culpa coletiva dos alemães, ao contrário do que pensavam os sobreviventes, era para Hannah Arendt um sentimento deslocado.

“...the cry ‘We are all guilty’ that at first hearing sounded so very noble and tempting has actually only served to exculpate to a considerable degree those who actually were guilty. Whereall are guilty, nobodyis.”(Arendt, 2009)

Jean Améry, cuja experiência de ressentimento assumido e cultivado em relação à Alemanha foi compreendida como uma fraqueza moral, uma vontade de imputar culpa coletiva aos alemães, um sentimento doentio de vingança, ocioso, egoísta e autodestrutivo, é uma das poucas vozes que desafiou a normalização retórica dos sobreviventes/testemunhos. Estes passam a incorporar certo padrão de relato influenciados pela disseminação do tema do holocausto nas mídias, na televisão, nos arquivos e museus e se tornam objeto de interesse crescente tanto quanto seus relatos.

Como Annette Wieviorka bem observa, no imediato pós-guerra o silenciamento dilacerante dos sobreviventes que não conseguiam comunicar ou representar o que vivenciaram nos *lager* era um fato e um problema para as próprias vítimas. Como em um pesadelo recorrente, achavam que ninguém acreditaria, ninguém daria ouvidos ao terror inefável da experiência-limite dos *lager* cuja representação poucos conseguiam elaborar.

Com o julgamento de Eichmann, duas décadas após o fim da guerra, as vozes dos sobreviventes tornaram-se audíveis e ecoaram com inédita repercussão pública. Seus relatos adquiriram maior dramaticidade naquele contexto à medida que reforçava-se a ideia de que o genocídio era um evento judaico e não um crime contra a humanidade. Hannah Arendt denunciou em seu *Eichmann em Jerusalém*, o uso do holocausto como capital simbólico pelo Estado de Israel:

“Assim como todos em Israel, ele [Hausner, o promotor] acreditava que só um tribunal judeu poderia fazer justiça aos judeus e que era tarefa dos judeus julgar seus inimigos. Daí a hostilidade quase generalizada em Israel contra a simples

menção de uma corte internacional que pudesse acusar Eichmann não de crimes contra o ‘povo judeu’, mas de crimes contra a humanidade perpetrados no corpo do povo judeu” (Arendt, 2008, p.17)

Para Hausner, promotor no julgamento de Eichmann, os aspectos judiciais do julgamento não eram os únicos a serem realçados. O julgamento deveria comunicar algo mais educativo, ou que falasse mais ao coração. Colocar os testemunhos no centro do julgamento mais do que pilhas de frios documentos burocráticos, como se deu no Tribunal de Nuremberg, conferia maior eficácia pedagógica. Tratava-se não apenas de garantir um completo registro histórico do passado, mas principalmente dirigir-se aos jovens e fazê-los compreender a mais completa verdade do que aconteceu, para evitar que tal horror pudesse acontecer novamente. Era uma lição dirigida ao jovem israelense para que ele rompesse com a mentalidade submissa dos judeus da diáspora que, como frequentemente se dizia em Israel naqueles dias, “letthemselvesbeledlikesheep to the slaughter” (Wieviorka, 2006, p. 68/69)

Inaugura-se também, no Julgamento de Eichmann, a figura do historiador como perito, em um cenário no qual as vozes dos sobreviventes ecoavam no Tribunal. Salo Baron[§], convocado pela promotoria, emprestaria suas credencias de historiador para garantir um tom positivista, em meio às vozes emocionadas, ressentidas, depressivas e raivosas, que preenchiam, com enorme dramaticidade, aquele cenário de relatos horripilantes. Esperava-se do historiador a precisão dos fatos, a objetividade dos acontecimentos, garantindo ao julgamento a pretensão de verdade e de legitimidade narrativa frente ao “caos” das vozes fragmentadas, desarticuladas e emocionadas dos sobreviventes.

Annette Wieviorka tem chamado a atenção – especialmente em seu trabalho *The Era of the Witness*, de 1998 (traduzido para o inglês em 2006) – para os ruídos entre testemunhos e historiadores, entre autenticidade e interpretação, entre relato e narrativa. Pode-se dizer que o que se passa com testemunhos e historiadores, especialmente

[§]Salo Wittmayer Baron, nasceu em 1895 e morreu em 1989. Era de origem polonesa-austriaca e um dos mais importantes historiadores de História Judaica. Ensinava na Columbia University de 1930 até 1963, quando se aposenta. Em 1961 Baron é chamado para testemunhar, com o historiador, sobre o contexto histórico do genocídio. Sua fala gerou alguma polemica, pois em sua preleção no tribunal lançou mão de exemplos do extermínio dos judeus de Tarnów na Galícia e da morte de quase toda sua família naquela cidade.

http://en.wikipedia.org/wiki/Salo_Wittmayer_Baron (pesquisado em 10 de agosto de 2012)

quando se tratam de eventos de extrema violência, os chamados eventos-limite, é uma luta surda pelo monopólio da verdade. Rivalidades, desmentidos públicos, conflitos de abordagem, tudo isso tem colaborado para tornar sensível uma linha muito tênue que separa essas duas vozes. Alguns testemunhos acusam os historiadores de tomá-los como simples documentos:

“I heard historians declare that former camp inmates were documents to them... I expressed my surprise. They replied with a friendly smile: ‘living documents’. I suddenly saw myself transformed into a strange animal caged in a zoo with other rare species. Historian came to examine me, told me to lie down, turned me over and over as you turn the pages of a document, and asked me questions, taking notes here and there... The term used at the conference seemed to me infinitely shocking. One can go from being a ‘former inmate’ to a ‘witness’, then from ‘witness’ to ‘document’. So then, what are we? What am I?” (Henry Bulawko in Wieviorka, 2006).

Por outro lado, alguns historiadores do holocausto se recusam a colher testemunhos de vítimas por considerá-los imprecisos, não confiáveis, incapazes de reportar fatos objetivamente. Lucy Dawidowicz expressa uma opinião compartilhada por grande parte de seus colegas:

“The transcribed testimonies I have examined have been full of errors in dates, names of participants, and places, and there are evident misunderstandings of the events themselves.”(Dawidowicz, 1981, p.177).

Os dilemas que nascem das dificuldades do historiador para conciliar questões de natureza subjetiva e moral com as convenções formais da própria disciplina não são facilmente contornáveis. Um dos objetivos deste ensaio preliminar e introdutório foi o de explorar o tema do lugar que o ressentimento tem ocupado no *mainstream* acadêmico e da necessidade de observar suas manifestações, especialmente em casos de violência extrema, não como uma ameaça à paz social ou como patologia individual, mas como

um possível protesto cujas razões morais são plenamente legítimas e merecem ser identificadas.

A experiência da Comissão da Verdade e da Reparação implantada recentemente no Brasil, pode ser uma excelente oportunidade para se testar essa linha tênue entre o relato ou depoimento da testemunha e a sensibilidade do historiador para o valor moral e a validade histórica do ressentimento, caso esse sentimento se manifeste na fala das vítimas diretas de violência ou de famílias dos desaparecidos.

Quando a vítima e o perpetrador se reencontram em nome do passado, o que está em jogo para o historiador é o passado. O ressentimento, nesses termos, é talvez o melhor indicador de um passado que não quer passar, de feridas que não querem cicatrizar, de emoções que não se dissipam, de histórias que não querem se frustrar, não querem ser engolidas nos desvãos do esquecimento e do fácil perdão.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

AMÉRY, Jean. *At the Mind's Limits*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. (8ª. Edição). São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

_____. *A Condição Humana* (11ª. Edição). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Essays in Understanding (1930-1954): Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

_____. *Responsability and Judgment*. New York: Schocken Books, 2009. (Kindle edition)

BRUDHOLM, Thomas. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.

DAWIDOWICZ, Lucy. *The Holocaust and the Historians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.

ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

FERRO, Marc. *O Ressentimento na História*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2009.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

HAYNER, Priscilla. *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Comissions*. New York: Routledge, 2002.

JANKELÉVITCH, Vladimir. "Should We Pardon Them?" Trad. Ann Hobart. *Critical Inquiry* 22(3): 1996. pp. 552-572.

LACAPRA, Dominick. *History and its limits: human, animal, violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

_____. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.

_____. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

LEIS, Hector Ricardo. "Sobre o Ressentimento dos Argentinos". *Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, n.30, 2002.

LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia. De Bolso, 2009.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: EditoraUnicamp, 2007

WIEVIORKA, Annette. *The Era of the Witness*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.